

---

# Crítica a la teoría del conocimiento práctico de Grisez & Finnis

## *Criticism of Grisez & Finnis's theory of practical knowledge*

Diego POOLE DERQUI

Universidad Rey Juan Carlos

diego.poole@urjc.es

<http://orcid.org/0000-0002-9473-1327>

RECIBIDO: 04/12/2020 / ACEPTADO: 13/12/2020

---

**Resumen:** El presente trabajo es una valoración crítica de la teoría de la ley natural de Germain Grisez y John Finnis, máximos exponentes de la *New Natural Law Theory* (NNLT), en contraste con la doctrina de Santo Tomás. Está dividido en tres partes. En la primera se compara la ontología del iusnaturalismo de la NNLT con el iusnaturalismo tomista. La segunda parte trata sobre el conocimiento de la ley natural, prestando especial atención a la naturaleza del conocimiento práctico según el Aquinate, para mostrar la diferencia que le separa de la NNLT. En el último capítulo, titulado *Marginación de las virtudes en el conocimiento de la ley natural. La «kantianización» de Grisez y Finnis*, se argumenta por qué la teoría del conocimiento práctico de la NNLT está más próxima a Kant que a Aristóteles o Santo Tomás.

**Palabras clave:** New Natural Law Theory, John Finnis, Germain Grisez, Practical Knowledge, Natural Law.

**Abstract:** The present work is divided into three parts. In the first part, I briefly explain the ontology of natural law from the perspective of the «New Natural Law Theory» (NNLT) and I contrast this with what I consider to be Aquinas's own view. In the second part, I deal with knowledge of natural law according to the NNLT and according to St. Thomas. Here, I attend closely to Aquinas's view of the nature of practical knowledge in order to highlight the differentiating features that separate it from the NNLT view. In the last chapter, I deal with the NNLT's marginalization of the virtues in knowledge of the natural law, and conclude that Grisez and Finnis's theory of moral knowledge is closer to Kant than to Saint Thomas.

**Keywords:** New Natural Law Theory, John Finnis, Germain Grisez, Practical Knowledge, Natural Law.

## INTRODUCCIÓN

Finnis reconoce que la obra de Grisez que más le impactó, y que supuso un punto de inflexión en la evolución de su pensamiento, fue «*The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae*, 1-2, Question 94, Article 2»<sup>1</sup>, publicada por vez primera en 1965. En ese trabajo

---

<sup>1</sup> GRISEZ, G., «The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the *Summa Theologiae*, 1-2, Question 94, Article 2», *Natural Law Forum*, vol. 10, 1965: pp. 168-201 (trad. Poole, D., *Persona y Derecho*, vol. 52, 2005, pp. 275-337). Disponible en <https://revistas.unav.edu/index.php/persona-y-derecho/article/view/32483/27757>

Grisez estudia el estatuto epistemológico de los primeros principios de la razón práctica, y presenta una interpretación que él considera la más congruente con el pensamiento de Santo Tomás.

La línea filosófica de estos autores se agrupa bajo el rótulo de la *New Natural Law Theory* (NNLT)<sup>2</sup>. También han sido etiquetados como el movimiento «neoclásico». Quizá estas etiquetas no sean las más apropiadas, pero por ser todavía empleadas por la mayoría de los autores, las usamos nosotros igualmente.

El presente trabajo está dividido en tres capítulos. En el primero se explica brevemente la ontología de la ley natural desde la perspectiva del NNLT y se contrasta continuamente con el pensamiento que considero original de Santo Tomás<sup>3</sup>. La segunda parte trata sobre el *conocimiento* de la ley natural según la NNLT y según Santo Tomás, prestando especial atención a la naturaleza del conocimiento práctico según el Aquinate, para mostrar la diferencia que le separa de la NNLT. El último capítulo, titulado *Marginación de las virtudes en el conocimiento de la ley natural. La «kantianización» de Grisez y Finnis*, muestra cómo la NNLT está más próxima a Kant que a Aristóteles o Santo Tomás<sup>4</sup>.

Es difícil distinguir entre el *ser* de la ley natural y el *conocimiento* de la misma, pues el concepto de ley natural es un «concepto límite», como bien explica Ana Marta González<sup>5</sup>, porque la ley natural es *ley* en lo que tiene de principio externo del obrar, y es *natural* en lo que tiene de principio interno.

Como punto de contraste con la filosofía moral del NNLT he empleado especialmente las obras de Santo Tomás, pero también me han sido de especial utilidad dos obras recientes que considero críticas definitivas a los presupuestos fundamentales de la NNLT. Una es la obra de Steven Jensen, *Knowing Natural Law*<sup>6</sup>, y otra es la de Alfredo Cruz Prados, *Deseo y verifica-*

<sup>2</sup> En el ámbito de la filosofía moral y jurídica, sus representantes más destacados son John Finnis y Robert George, y en un segundo nivel, destacan Joseph Boyle, Gerard V. Bradley, E. Christian Brugger, Basil Cole, O.P., Robert G. Kennedy, Patrick Lee, William E. May, Peter F. Ryan, S.J., Russell Shaw, Christopher Olaf Tollefsen, Olaf P. Tollefsen y Robert Matava.

<sup>3</sup> Es muy difícil, por no decir imposible, separar conceptualmente el ser de la ley natural de su conocimiento, al menos desde la perspectiva de la NNLT, por lo que es inevitable que en la primera parte tratemos también algo sobre su conocimiento.

<sup>4</sup> En el Congreso Mundial de Filosofía del Derecho, celebrado en Lucerna en el verano de 2019, presenté como comunicación las ideas sobre la «kantianización» de Grisez & Finnis, que publico ahora por primera vez.

<sup>5</sup> GONZÁLEZ, A.M., *Moral, razón y naturaleza*, Eunsia, Pamplona, 2006 (1.ª ed. 1998).

<sup>6</sup> JENSEN, S., *Knowing the Natural Law*, Catholic University of America Press, Washington, 2015.

ción<sup>7</sup>, publicadas ambas en 2015. Igualmente, aunque en un segundo plano, me ha servido bastante la reciente obra de Stephen Brock, *The Light That Binds: A Study in Thomas Aquinas's Metaphysics of Natural Law*, publicada en el verano de 2020<sup>8</sup>.

## I. SOBRE EL SER DE LA LEY NATURAL

La doctrina moral de la NNLT se enmarca en un movimiento de respuesta a la crítica de Hume de la falacia naturalista según la cual no es lícita la inferencia de un *deber ser* únicamente a partir del conocimiento del *ser* de las cosas. No se puede derivar una ley a partir de la naturaleza entendida ésta como la realidad exterior al entendimiento humano. Hasta el punto de que el propio Finnis considera que la expresión «*Natural Law*» induce a confusión<sup>9</sup>. Y Grisez considera que se puede hacer una filosofía moral sin apelar a la teleología.

Alasdair MacIntyre en su estudio histórico de la filosofía moral muestra cómo la deriva de la filosofía moral moderna hunde sus raíces en el rechazo de la teleología en la naturaleza, y, por tanto, en la negación de la misma naturaleza. Desde el momento en que se pierde de vista la forma como causa final, desaparece toda posibilidad de fundar racionalmente los valores<sup>10</sup>.

El principal argumento de Grisez es que Santo Tomás dice que los primeros principios de la ley natural son evidentes *per se notae*, es decir, que no derivan de un conocimiento especulativo previo: no existe un silogismo por el que se derive el «deber ser» del «ser».

Para la NNLT, la ley natural es ciertamente la ley del comportamiento humano correcto, que se conoce a partir de la evidencia de los «bienes humanos básicos» procurados de acuerdo con los «modos de responsabilidad»<sup>11</sup>. A

<sup>7</sup> CRUZ PRADOS, A., *Deseo y verificación*, Eunsu, Pamplona, 2015.

<sup>8</sup> BROCK, S., *The Light That Binds*, Pickwick Publications, Eugene (Oregon), 2020.

<sup>9</sup> FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980, p. 374, donde se lamenta del «rather unhappy term natural law».

<sup>10</sup> MACINTYRE, A., *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1984, pp. 1-62. En el mismo sentido se manifiesta ANSCOMBE, G.E.M., «Modern Moral Philosophy», *Ethics, Religion and Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1981, pp. 26-42.

<sup>11</sup> Los «modos de responsabilidad» según Grisez, o las «exigencias básicas de la razonabilidad práctica», según Finnis son:

partir de la combinación de estos dos ingredientes, la razón humana formula máximas morales de acción, que son las que constituyen propiamente la ley natural<sup>12</sup>.

Según Grisez la fuerza normativa de la ley natural procede de una peculiar fuerza motriz que tiene el conocimiento de los bienes humanos básicos. Para Grisez la razón, por sí misma, sin el concurso del apetito, identifica los bienes humanos básicos como fines evidentes del obrar.

En contra de Aristóteles, tanto Finnis como Grisez afirman que el conocimiento práctico no versa sólo sobre los medios, sino también sobre los fines. Con esta idea, tanto Finnis como Grisez pretenden fundar el conocimiento moral sólo en la razón, y no en el apetito, para evitar la crítica de «falacia na-

- 
1. Un proyecto de vida coherente.
  2. Equilibrio en la preferencia de los valores (no preferencia arbitraria por ningún valor).
  3. No preferencia arbitraria entre las personas (regula aurea).
  4. Un cierto distanciamiento respecto a los propios proyectos (no fanatismo...).
  5. Constancia en la realización del proyecto.
  6. Limitada relevancia de las consecuencias (no consecuencialismo)
  7. Respeto hacia los demás valores fundamentales.
  8. Obligación de favorecer el bien común.
  9. Exigencia de actuar conforme a la propia conciencia.

Para Finnis la historia de la filosofía moral es la historia de la búsqueda de estos «principios intermedios»; es la búsqueda de principios que guían el paso desde los juicios sobre los bienes humanos hasta la acción correcta aquí y ahora. Estos «modos de responsabilidad» son como diversos aspectos de la prudencia o «racionalidad práctica», que constituye otro «bien humano básico». Según Finnis, este bien humano tiene una función arquitectónica porque señala el camino que hemos de recorrer para participar en los demás bienes humanos. La racionalidad práctica es, según Finnis, la armonía entre las pasiones y la razón. La racionalidad práctica es un bien humano básico, pero igualmente es un bien instrumental por el cual participamos correctamente en los demás bienes humanos (*vid.*, FINNIS, J., *Fundamentals of Ethics*, Georgetown University Press, Oxford, 1983, p. 73).

- <sup>12</sup> En *Aquinas*, Finnis es mucho más explícito al considerar como virtud a la racionalidad práctica. «Otro nombre para este bien –dice Finnis– es el bien de la virtud». Y, siempre según Finnis, cuando este bien es realizado en el carácter de una persona o grupo, puede recibir el nombre de su elemento central: *prudencia*. «Quizá –escribe Finnis– induce menos a confusión el traducirla por racionalidad práctica (*practical reasonableness*)». La virtud es la actualización del bien de la racionalidad práctica. Más adelante añade que, de todas maneras, cada una de las virtudes cardinales es «un medio estratégico de realizar (*instantiation*) el bien de la racionalidad práctica: en la propia deliberación (prudencia), en la relación con los demás (justicia), y la integración interior de las emociones con la razón (templanza). «Por lo tanto, el intrínseco bien humano básico que estamos considerando (de la racionalidad práctica) como mejor se describe es diciendo que es el ‘bien de la virtud’. Todos los hombres desean naturalmente gobernar su vida con la razón, y esto es lo que significa el bien humano básico de la virtud o de la racionalidad práctica» (*vid.*, FINNIS, J., *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1998, pp. 84-85 y nota 114).

turalista», de proyectar deseos prerracionales sobre el conocimiento objetivo para fundar la norma moral. El apetito queda reducido a una voluntad que ejecuta la acción<sup>13</sup>.

Para la NNLT, los primeros principios, que prescriben el respeto hacia los bienes humanos básicos, son evidentes, y por tanto no derivados de un conocimiento especulativo previo, y además son prácticos en la medida en que prescriben fines a realizar mediante la acción. Por eso, al construir la ley natural desde esos principios puramente racionales, sin el concurso de las inclinaciones, pretenden esquivar la crítica de la falacia naturalista.

Por otra parte, la NNLT defiende que los bienes humanos básicos, que son los principios de la ley natural, son inconmensurables, es decir, no hay un bien que sea, en sí mismo, superior a otro: son todos igualmente razonables y valiosos<sup>14</sup>. No hay un bien último que sea fin de todos los demás bienes. Los bienes humanos básicos se justifican por sí mismos, no hace falta la referencia a un bien ulterior. Por tanto, una acción humana que buscara cualquiera de estos bienes humanos básicos estaría ya completamente justificada, siempre que se procurar de acuerdo con las «exigencias de la racionalidad práctica» o los «modos de responsabilidad».

Los defensores de la NNLT reconocen que la misma realidad de las cosas, con su dinamismo natural, es el fundamento de la existencia de los primeros principios, pero no de su conocimiento. Según Finnis, nosotros conocemos los principios, no de manera derivada, a partir del conocimiento de la naturaleza, sino inmediatamente. Son evidentes por sí mismos.

En el fondo, lo que defiende la NNLT es que conocemos antes el *deber ser* que el *ser*. O más todavía, que conocemos el *ser* a partir del *deber ser*. Según Finnis sólo conocemos la naturaleza humana por sus potencias, y sólo cono-

<sup>13</sup> «Como ya he señalado, el problema de la falacia naturalista se presenta, y se convierte en una preocupación primordial, en la medida en que –como ocurre en Grisez y Finnis– el tratamiento del conocimiento moral se intelectualiza, se reduce al análisis de cómo la razón elabora unos contenidos a partir de otros, y la atención al apetito se limita en él [el conocimiento moral] a la referencia final a una voluntad puramente ejecutiva, cuyo concurso es necesario para poner en práctica lo conocido. Porque cuando explicar el conocimiento moral es explicar cómo la razón, por sí misma, pasa de la producción de un conocimiento a la producción de otro, el escollo que es esencial evitar es que el primero resulte ser un conocimiento teórico, y el segundo una prescripción derivada –falsamente– de una descripción (*vid.*, CRUZ PRADOS, *Deseo y verificación*, *op. cit.*, p. 126).

<sup>14</sup> GRISEZ, G. *et al.*, «Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate End», *American Journal of Jurisprudence*, vol. 32, 1987, p. 110. Ver también, FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, pp. 92-95; y FINNIS, J. *et al.*, «The Basic Principles of Natural Law: A Reply to Ralph McInerney», *American Journal of Jurisprudence*, vol. 26, 1981, pp. 28-31.

mos las potencias por sus actos, y sólo conocemos los actos por sus objetos. Y si lo primero que conocemos es el bien, por ejemplo, el bien del conocimiento, de ahí conozco, el acto de conocer, luego la potencia cognoscitiva, y por último, la naturaleza humana sujeta de tales potencias. El ejemplo que pone Finnis es el del descubrimiento de Le Varrier, que sin ver el planeta Neptuno, lo descubre por las irregularidades en la órbita de Urano. Finnis reconoce que ontológicamente el bien humano depende de la teleología, pero que el bien lo conocemos antes que esa teleología.

Según la NNLT, los bienes humanos básicos, que constituyen los principios evidentes de la razón práctica, son bienes amorales. Tanto las acciones moralmente buenas como las malas se hacen siempre motivadas o justificadas por algún bien humano. Igualmente, el primer principio de la razón práctica (*bonum est faciendum*) lo conciben como forma de todo el razonar práctico, según el cual, cualquier elección tiene que estar motivada por algún bien humano básico, de modo análogo a como rige el primer principio especulativo (el principio de no contradicción) en el razonamiento especulativo. Que toda acción humana se haga en vista de algún bien humano es la ley del razonar práctico, ya sea moral o inmoral. Esto supone que el *bonum* de la formulación tomista del primer principio (*bonum est faciendum*) no se refiere al bien moral, sino al bien premoral<sup>15</sup>.

La cuestión moral aparece en el momento de la elección y depende del modo en que los elijamos. Elegimos moralmente bien cuando perseguimos un bien básico de manera que contribuya a la realización humana integral, sin impedir la consecución de ningún otro bien humano. Y esto se consigue respetando los *modos de responsabilidad* o *exigencias de racionalidad práctica*.

La doctrina de la NNLT centra el objeto de su reflexión en la evidencia de los principios del obrar, considerando marginal para su justificación la referencia a Dios y a la ley eterna, cuando para Santo Tomás la consideración de la ley eterna es esencial en la comprensión de la ley natural<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> GRISEZ, G., «The First Principle of Practical Reason», *op. cit.*, pp. 181-186; FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, pp. 40-49.

<sup>16</sup> En la parte final del libro *Natural Law and Natural Rights*, Finnis se refiere a esta participación de la ley natural en la ley eterna transcribiendo un pasaje de la *Metafísica* de Aristóteles (XII: 1072b 19-23), donde Aristóteles habla del «nous divino», como algo que, en cierta manera, es compartido entre Dios y el hombre, donde el intelecto humano participa como en su fuente y su fuerza motriz. Escribe Finnis «al comprender la propia naturaleza, en su realización (*eudaimonia*), y al reconocer el carácter autoritativo de la racionalidad práctica, de sus principios y de sus exigencias, se responde a la atracción o reclamo divino (*the divine pull*), y se reconoce la soberanía

La definición de ley natural más frecuente en los escritos de Santo Tomás es la de participación de la criatura racional en la ley eterna. Desde la perspectiva tomista, una definición de ley natural que prescinde de Dios y a la ley eterna no puede expresar la naturaleza formal de la ley natural.

La misma noción de ley se aplica en primer término a la ley eterna, y por derivación, a la ley natural y a la ley positiva. Precisamente al revés de lo que dice Finnis, que toma como núcleo central de la definición de ley a la ley humana positiva. Como dice Stephen Brock, contradiciendo a Finnis, «la ley natural es ley en su más profundo sentido porque lo es la ley eterna»<sup>17</sup>.

Santo Tomás no se cansa de insistir en que la ley natural es la misma ley eterna en el hombre. La ley natural no es un efecto de la ley eterna, es la misma ley eterna impresa en el hombre. Lo que sucede es que esa impresión en el hombre es esencialmente diversa de la que se da en los seres irracionales. La ley eterna se imprime en el hombre por vía de participación y de similitud. Y aquí está la clave de la noción tomista de la ley natural.

La ley eterna es un orden impreso en toda la Creación por la razón y voluntad divinas. Y puesto que todo orden es la disposición de lo ordenado hacia un fin, para comprender la ley eterna es preciso conocer el fin. ¿Y cuál es el fin por el que Dios crea el mundo? Dios crea el mundo para relacionarse por el

---

de Dios. De tal manera que cuando Platón habla de la ley de Dios, atribuye a tal expresión un significado que se acerca mucho al de un teólogo cristiano como Tomás de Aquino, cuando éste se refiere a la ley natural como Ley Eterna en cuanto dirigida a la racionalidad práctica humana». *Ibid.*, p. 395. Platón escribe: «como enseña una antigua doctrina, Dios tiene en sus manos el principio, final y medio de todas las cosas, y derechamente las lleva al cumplimiento de su propósito, según la naturaleza de cada cosa [*kata physin*]. Y a continuación viene la justicia [*dike*], sancionadora de todos los que se desvían de la ley divina [*tbeiou nomou*]. Quien desea ser feliz [*eudaimonessein*] se atiene a esta ley con humildad (...). ¿Y cuál es el modo de actuar de quien es amigo [*phile*] y discípulo de Dios? (...) Para nosotros Dios es la medida [*metron*] de todas las cosas, mucho más verdadera que el hombre, como dicen ellos [los sofistas, especialmente Protagoras]. Entonces, si uno desea ser amigo de un ser tan sublime, es preciso que se asemeje Él todo lo posible. Y sobre la base de este principio podemos afirmar que quien sea moderado entre nosotros, es amigo de Dios, precisamente porque a Él se parece» (Platón, *Leyes*, IV, 715e-716d, y *República* VI, 500c).

Finnis, en su obra *Aquinas*, vuelve a hacer referencia a la noción de participación en la ley eterna, pero es marginal en su pensamiento. «Los seres humanos [a diferencia de las criaturas irracionales] se rigen a sí mismo (y a otros); así que podemos decir que el hombre no sólo está sujeto a la providencia de Dios, sino que es realmente partícipe (*particeps*) de ella. En suma, los animales (y el resto de la «creación inferior») no son sujetos de la ley natural. Y su naturaleza no es una base para deducir principios de la razonabilidad humana» (*vid.*, FINNIS, J., *Aquinas*, *op. cit.*, pp. 400 y 401).

<sup>17</sup> «Natural law is law to the highest degree because the eternal law is so» (BROCK, S., *The Light That Binds*, *op. cit.*, Kindle Edition, pos. 2677).

amor con otras criaturas, para lo cual (para que puedan amar y sentir el amor de Dios) requieren un entendimiento y voluntad semejantes al entendimiento y a la voluntad divinas. Los seres no inteligentes de la creación son sólo el escenario para esa relación.

Es cierto que se puede decir que el fin de la ley eterna es el bien común universal. Pero no es una respuesta última. El bien común universal es el escenario adecuado para la relación del Creador con la criatura racional. Este bien común universal al que conduce la ley eterna se podría ilustrar con una imagen: el bien común sería con una sinfonía cósmica formada por toda la Creación, en la que los hombres desempeñarían el papel de músicos con sus respectivos instrumentos (la vida que a cada uno le ha tocado vivir), y donde el resto de las criaturas irracionales cumplirían una función instrumental al servicio del hombre, como acompañamiento o como elementos de los mismos instrumentos de los hombres. Todos los seres irracionales (los animales, las plantas, el mar, los astros...), al ser movidos directamente por Dios mediante la ley eterna, participarían pasivamente en esta orquesta. Los hombres, en cambio, participarían activa y responsablemente con «la partitura» de la ley natural, intimada en su razón y en su voluntad. En esta sinfonía cósmica cada hombre gozaría al escuchar su propio instrumento (la vivir su propia vida), pero aún gozaría más al darse cuenta de que lo bueno es la música de la orquesta entera, de la que él forma parte como músico y como espectador al mismo tiempo. Según esta visión, la realización puramente individual sería tan irracional como si un músico, rompiendo la armonía, tratara de imponerse sobre los demás tocando más fuerte su violín (algo podría hacer, evidentemente, pero mucho menos de lo que lograría integrado en el conjunto, y los demás saldrían perjudicados). Al mismo tiempo, esta visión expresa la dimensión naturalmente solidaria que tiene la existencia humana, donde la solicitud de unos por otros y por el cuidado del resto de la Creación se justifica también para lograr el bien propio<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Esta visión no supone un «cosmocentrismo» ajeno a la idea de dignidad o protagonismo de la persona, porque en esta imagen toda la naturaleza material se presenta al servicio de la persona humana, y porque la imagen presenta a los hombres como los únicos seres del mundo material que *participan* deliberadamente en esta sinfonía cósmica que Dios compone para ellos. «Por eso dice San Agustín en III *Confes.*, que es deforme cualquier parte que no se armoniza con el todo. De aquí que, al ser todo hombre parte de un Estado, es imposible que sea bueno si no vive en consonancia con el bien común, y, a la vez, el todo no puede subsistir si no consta de partes bien proporcionadas. En consecuencia, es imposible alcanzar el bien común del Estado si los ciudadanos no son virtuosos» (DE AQUINO, T., *Suma Teológica* (S.T.), I-II: q. 92, a. 1, ad. 3, BAC,



Todo lo creado es un reflejo sostenido de la sabiduría y bondad del artista divino. Santo Tomás entiende que la criatura racional participa del ser divino no sólo en su mero existir, sino también en su pensar y querer<sup>19</sup>. Santo Tomás considera que Dios gobierna el cosmos por medio de la ley eterna, directamente impresa en todos los seres; pero al hombre, además, lo gobierna por medio de su libertad (del hombre). Por tanto, la ley natural se puede entender también como la acción de Dios en el mundo por medio del hombre.

Según Santo Tomás, la razón humana cuando se dirige a ordenar, es decir cuando es práctica, actúa como una prolongación de la providencia divina, porque mediante la razón práctica el hombre realiza el plan providente de Dios, en su vida y para el resto del mundo. Santo Tomás explica que la divina providencia no se limita a disponer la producción de los efectos, sino que también señala cuáles han de ser sus causas y en qué orden deben producirse; y entre otras causas segundas, está la acción humana. El hombre prudente, según Santo Tomás, no obra para alterar la disposición divina, sino para llevarla

---

Madrid 2006). Stephen Brock define la ley natural desde la perspectiva tomista: «*Natural law is an ordination of divine reason, for the common good of the universe, promulgated to man, through the instilling of the natural light of his intellect, by God, the author and governor of the universe*» (BROCK, S., *The Light That Binds*, op. cit., Kindle Edition pos. 1832).

- <sup>19</sup> Santo Tomás, en su *Compendio de Teología*, en el cap. 130 escribe: «Dios además de ser la causa de la acción de los agentes secundarios, lo es también de su ser (esse), según antes hemos demostrado (cap. 68); pero no hemos de considerar a Dios como si causara el ser de las cosas igual que un arquitecto es causa del ser de la casa, porque separado el arquitecto, la casa permanece. El arquitecto sólo es causa del ser de la casa porque causa el movimiento para que la casa sea. Este movimiento es la construcción de la casa, y, por esta razón, es directamente la causa *de la construcción* de la casa, construcción que cesaría si faltara el arquitecto. Dios, por el contrario, es directamente por sí *la causa del mismo ser*, porque comunica el ser a todas las cosas, como el sol comunica la luz al aire y a los demás seres iluminados por él y así como para la conservación de la luz en el aire se requiere la iluminación permanente del sol, así para que todas las cosas se mantengan en su ser es necesario que Dios les comunique incesantemente el ser. Por esta razón todas las cosas se refieren a Dios, no sólo en cuanto comienzan a ser, sino también porque son conservadas en el ser, como la obra (*factum*) se refiere a quien la está haciendo (*faciens*). Y, puesto que la obra y el artífice deben estar unidos (*esse simul*) como el motor y el móvil, es necesario que Dios esté presente a todas las cosas en cuanto que tienen el ser, pues el ser es lo más íntimo (*intimius*) que hay en las cosas. Por ello, conviene que Dios esté en todas las cosas» (DE AQUINO, T., *Compendio de teología*, cap. 130, Rialp, Madrid, 1980). Pero junto a esta simultaneidad de la acción del hombre con la acción divina no se da sólo por la *vía de la participación*, sino también por la vía de la similitud, pues como dice Steven Jensen: «if God wishes to share his good with a potential intellectual nature, like ours, then this nature must have the various powers that we find ourselves to have. God is not constrained to make such a nature, but if he wishes to share his good, then this is the nature he wishes to make» (JENSEN, S., *Knowing the Natural Law*, op. cit., p. 228).

a cabo por medio de su razón. Esto, y no otra cosa, es lo que significa que el hombre participe mediante la ley natural en la ley eterna<sup>20</sup>.

Es muy frecuente en Santo Tomás la comparación de la razón con una luz de la que se sirve el hombre para alumbrar la realidad inteligible. Pero esta luz no es originaria del hombre, sino que es participación en una luz superior, que es la luz divina. La inteligencia humana sería como un espejo que refleja la luz del sol, que es la luz divina. Se trata de una comparación que toma originariamente de Aristóteles, que compara el entendimiento agente con la luz, y que, a su vez, Aristóteles toma de Platón que comparó al entendimiento separado con el sol que infunde su luz en nuestra alma. Además, Santo Tomás utiliza muchos pasajes de la Sagrada Escritura que recurren a la metáfora de la luz. Especialmente recurrente es la cita de *Salmo* 4,7: «Señor, marcada está en nosotros la luz de tu rostro».

Evidentemente esto no significa que sea Dios lo primero que conocemos o lo primero que apetecemos. Según Santo Tomás, por la luz divina en nosotros, conocemos todo lo que conocemos en cuanto que Dios obra poniendo en el hombre los primeros principios naturales del conocimiento especulativo y práctico, y con la gracia añade nuevas luces para que seamos más capaz de conocer y de amar. «Entendemos y juzgamos todas las cosas a la luz de la primera verdad, en cuanto que la propia luz de nuestro entendimiento, poseída naturalmente o por gracia, no es más que una impresión de la primera verdad, como ya dijimos<sup>21</sup>. Por eso, al no ser la misma luz intelectual objeto, sino medio de nuestro conocimiento, mucho menos será Dios lo primero conocido por nosotros»<sup>22</sup>; y más adelante añade: «si conocemos todas las cosas por Dios, no es porque Él sea lo primero conocido, que no lo es, sino en cuanto que es la primera causa de la facultad cognoscitiva»<sup>23</sup>. Y la razón más fundamental de esta participación del hombre mediante la ley natural nos la encontramos cuando habla de la dignidad de las causas segundas, donde Santo Tomás explica que el hecho de que el Creador se sirva del hombre para que, con la luz de su razón coopere con Él en el gobierno del mundo, no supone ninguna deficiencia o necesidad en Dios, sino que lo hace así para que en las cosas se conserve la belleza del orden y para comunicar a las criaturas la dignidad de ser causa<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> *S.T., op. cit.*, I: q. 83, a. 2, s.

<sup>21</sup> *Ibid.*, I: q. 12 a. 2 ad 3; q. 84 a. 5

<sup>22</sup> *Ibid.*, I: q. 88, a. 1, ad 1.

<sup>23</sup> *Ibidem.*

<sup>24</sup> *Ibid.*, I: q. 23, a. 8, ad 2.

En la filosofía de Santo Tomás, la luz de la razón es tanto más potente cuantos menos actos necesita para conocer. Así las inteligencias más poderosas captan en un sólo golpe de vista toda una situación compleja con su interrelación de causas, como si vieran con perspectiva suficiente todo el marco del problema. Y lo mismo sucede en el plano práctico, donde los más prudentes son más capaces de configurar sus actos en vista de fines más últimos. En cambio, las inteligencias más débiles tienen que ir como por partes dentro de ese marco, y conocer en sucesivos golpes de vista, porque no tienen la suficiente perspectiva ni penetración con que conocen las inteligencias más poderosas<sup>25</sup>. Y esto es así tanto en el plano especulativo como en el práctico. En el práctico, porque el hombre no conoce inmediatamente su fin último en función del cual configura toda su vida, sino por partes, a partir de aquellos bienes básicos que le atraen en primer lugar, para que, buscándolos y deseándolos, pueda poco a poco ir siguiendo el camino hacia su fin último. Y por eso, el hombre no se mueve sólo gracias y en virtud del amor de Dios que constituye su fin último, sino también gracias y a través de bienes intermedios que le atraen como primeros principios del razonar práctico. De modo análogo a los niños se les mueve a obrar el bien con pequeños alicientes que constituyen estímulos para su desarrollo<sup>26</sup>.

Con todo lo que llevamos dicho, se puede entender la penetrante afirmación de Stephen Brock: en la ley natural lo que la razón humana imita no es a la naturaleza, sino a la misma la razón divina. La ley natural no es la participación en la naturaleza creada, sino la participación en la ley eterna, desde la perspectiva divina<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> En este sentido, Santo Tomás escribe: «Si las sustancias inferiores poseyeran las formas tan universales como las superiores, no poseyendo la virtualidad de intelección de aquéllas, no obtendrían por ellas un conocimiento perfecto de las cosas, sino genérico y confuso» (*S.T., op. cit.*, I: q. 89, a. 1, s.). De ahí que el hombre tenga que conocer por medio de la experiencia y del raciocinio.

<sup>26</sup> *S.T., op. cit.*, I: q. 89, a. 1, s.

<sup>27</sup> Cfr. BROCK, S., *The Light That Binds*, *op. cit.*, pos. 4.751 (Kindle edition): «What human reason primarily imitates is not nature itself. Rather, as the passage on presumption made clear, nature is only the medium through which the order of divine reason is conveyed. What human reason primarily imitates is divine reason». Sin embargo, también es cierto que las obras de la naturaleza son portadoras de un mensaje moral, de modo análogo a como en las obras de arte está impresa la razón y voluntad del artista, como escribe Santo Tomás en *Sententia libri Politicorum* (Opera Omnia, T. XLVIII, Roma, Santa Sabina, 1971, pp. 69-1): «Unde necesse est quod et operationes artis imitentur operationes nature, et ea que sunt secundum artem imitentur ea que sunt in natura. Si enim aliquis instructor alicuius artis opus artis efficeret, oporteret discipulum qui ab eo artem suscepisset, ad opus illius attendere ut ad eius similitudinem et ipse operaretur. Et ideo intellectus humanus, ad quem intelligibile hummen ab intellectu diuino deriuatur, necesse habet in hiis que facit informari ex inspectione eorum que sunt naturaliter facta, ut similiter operetur».

## II. SOBRE EL CONOCIMIENTO DE LA LEY NATURAL

Según Grisez, conocemos los primeros principios prácticos, los bienes humanos básicos, «en términos de fin». Se trata, dice Grisez, de un «conocimiento prescriptivo»<sup>28</sup>. ¿Qué significa esto?

Comentando esta curiosa noción, escribe Jensen: «El conocimiento prescriptivo de Grisez es un híbrido, un conocimiento misterioso que parece justificar una facultad completamente nueva, una facultad de razón práctica, separada y distinta de nuestra facultad de captar el mundo que nos rodea»<sup>29</sup>.

Dicho sea de paso, este problema no es ya sólo de Grisez, es de muchos otros autores contemporáneos, que han dado tanto protagonismo al conocimiento práctico que parece que han descubierto una nueva potencia: «la razón práctica». Cuando lo cierto es que el hombre tiene una sola razón, que unas veces actúa sólo conociendo y otras también prescribiendo, es decir, unas veces actúa como razón especulativa y otras como razón práctica con el concurso de la voluntad. Por la razón el hombre aprehende la realidad presente en sus formas universales y conoce otras realidades no presentes mediante el raciocinio. Por la voluntad el hombre tiende hacia su bien propio. La razón del hombre puede actuar pasivamente, reproduciendo en la mente el mundo exterior (razonar especulativo), o activamente, reproduciendo en el mundo exterior el proyecto que lleva en su mente (razonar práctico). Volveremos sobre la noción de razón práctica más adelante en este trabajo.

La idea de Grisez y de Finnis de los bienes humanos básicos o inteligibilidades básicas conocidas en términos de fin, atribuye a éstas una causalidad eficiente sobre el entendimiento humano, cuando desde la filosofía tomista lo que se había enseñado siempre es que la fuerza motriz depende principalmente de la voluntad: el bien en cuanto conocido por la razón, actúa como causa final, y la voluntad como causa eficiente. La razón se hace práctica por obra de la voluntad. La razón no es práctica por sí misma<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> GRISEZ, G., «The First Principle of Practical Reason», *op. cit.*, p. 192

<sup>29</sup> JENSEN, S., *Knowing the Natural Law*, *op. cit.*, p. 216.

<sup>30</sup> Jensen explica claramente la doctrina tomista de la interacción entre entendimiento y voluntad. «The will itself moves only consequent upon knowledge. Reason, then, precedes the will. Nevertheless, it does not precede the will as a moving force; it simply knows the good and thereby presents it to the will. The movement in the will follows not on account of the nature of the knowledge; rather, it follows on account of the nature of the will. By itself, the knowledge that something is a human good is just that. Knowledge. In relation to the will, however, it is knowledge – and presentation – of the proper object. This materially practical knowledge, then,

Pero volvamos al peculiar modo de conocer los bienes humanos básicos en «términos de fin» o conocimiento prescriptivo. El conocimiento prescriptivo de Grisez parece ser un conocimiento con fuerza motriz sin el concurso de la voluntad. Este conocimiento prescriptivo no depende de un fin previo, antes bien, él mismo determina su fin. Grisez se justifica apelando a que la forma verbal del gerundivo (*faciendum et prosequendum*) se capta en los objetos/proyectos que encarnan un bien humano básico. En el fondo es una especie de imperativo categórico que se impone sobre la razón, una suerte de deber ser kantiano (volveré sobre esto más adelante, al tratar la kantianización de Santo Tomás por obra de los neoclásicos)<sup>31</sup>.

Una crítica ya tradicional y más que razonable a la doctrina «neoclásica» del conocimiento de los bienes humanos básicos es que con ella no hay manera de resolver los conflictos entre los deseos de bienes humanos básicos. Sólo la voluntad arbitraria puede elegir uno u otro sin justificar su preferencia<sup>32</sup>.

---

does not move by efficient causality; it moves by a kind of final causality» (JENSEN, S., *Knowing the Natural Law*, *op. cit.*, p. 224); ID., «Practical knowledge, then, is practical precisely as derivative upon the will. Even when the will is absent, we do call some knowledge practical, but we do so only because it shares some features with truly practical knowledge. Some knowledge, for instance, concerns the same sorts of things as does fully practical knowledge; we call this knowledge materially practical. In essence, however, it is simply knowledge. The fact that its object relates in a certain way to the will is incidental to the knowledge. In itself, it is simply an awareness of some object in the world».

<sup>31</sup> Me parece que sobre esta cuestión es decisivo el capítulo 8.4 del libro de Jensen. Entre otras cosas escribe: «Prescriptive knowledge imposes a kind of odd necessity. It is not the necessity of commanded efficient causality. Nor is it a hypothetical necessity depending upon the desires of the individual, for it precedes the desires of the individual. Prescriptive knowledge attempts to walk a fine line. Its necessity does not arise internally from the individual's desires, but neither does it arise externally from someone else's command. Rather, it arises internal to the individual – from his knowledge – but external to his desires» (JENSEN, S., *Knowing the Natural Law*, *op. cit.*, p. 166).

<sup>32</sup> «The new natural law theory provides no way of reconciling conflicting desires for basic goods. [Por ejemplo] Anna now desires knowledge and she also desires play, both of which have been described as basic goods within the new natural law theory. Which does she choose, since she cannot do both at once? If she has an ultimate end to which she can compare them, then she has a means of determining which is better to do right now. But if they are both incommensurable basic goods – having no higher standard by which they can be evaluated – then she must simply choose. Her preference is all that matters. She moves from something like an imperfect desire (since she has not yet chosen between these basic goods) to a full-fledged desire. How? She has no natural desire that is full-fledged, no desire more complete than her desire for the basic goods. Only her own uncaused preference, then, can decide between basic goods, moving her desire for these goods from imperfect to perfect.» (JENSEN, S., *Knowing the Natural Law*, *op. cit.*, p. 217).

Por contraste, la obra de Alfredo Cruz, *Deseo y verificación*, ya citada, al menos en este punto, es quizá una propuesta mucho más razonable y más conforme con el pensamiento de Aristóteles y de Santo Tomás. Cruz explica que, según Santo Tomás, la prioridad del apetito –del apetito mismo, no del conocimiento del apetito por la razón– es lo que evita la falacia naturalista, porque, sencillamente, elimina su misma posibilidad. Y así dice: «La extendida resistencia a asumir la prioridad del apetito en el ámbito de lo práctico, y la persistencia en buscar la posibilidad de una intervención absolutamente primera de la razón, en la que la razón práctica verse sobre los fines y no sólo sobre los medios, procede generalmente de la suposición de que asumir la prioridad del apetito equivale a aceptar la tesis humeana de que la razón es esclava de las pasiones»<sup>33</sup>.

Para valorar adecuadamente la teoría del conocimiento de la ley natural según Grisez y Finnis, conviene que prestemos especial atención a la naturaleza del conocimiento práctico según Santo Tomás. Llama la atención la extensión y profundidad que Santo Tomás dedicó al estudio psicológico de la acción humana; y esta dedicación tiene sentido porque sin comprender la dinámica de la acción humana, no hay manera de comprender su dimensión moral ni el papel que juega en ella la ley natural<sup>34</sup>.

La diferencia entre el conocimiento práctico y el conocimiento especulativo no es una diferencia por la naturaleza de la razón como potencia, sino por su fin. Decíamos antes que la sustantivación de la actividad del razonar práctico con la expresión «razón práctica», ha generado muchas confusiones. Sólo hay una razón en el hombre, que unas veces se emplea para conocer la realidad que es independiente de las propias elecciones, y otras se utiliza para elegir algo. En este segundo caso se dice que estamos razonando prácticamente. Sin embargo, lo cierto es que rara vez se razona sin elegir nada, aunque sólo sea sin elegir lo que queremos pensar o comprender. Igualmente, la diferencia entre la verdad especulativa y la verdad práctica no difiere con respecto a la naturaleza de la verdad, sino por el uso que se dé a la verdad conocida. La verdad es especulativa

<sup>33</sup> CRUZ PRADOS, A., *Deseo y verificación*, *op. cit.*, p. 169

<sup>34</sup> «The dispute among Thomists has centered around the relative roles of speculative and practical knowledge. Is practical knowledge independent or does it depend upon speculative knowledge? Unfortunately, the terms «speculative» and «practical» are often used without precision. What exactly does practical knowledge mean? The danger is that «practical reason» – or speculative reason, for that matter – might become a mantra, repeated for its salutary effect, with no clear thought as to what it means» (JENSEN, S., *Knowing the Natural Law*, *op. cit.*, 2015, p. 8).

cuando se busca por sí misma, para satisfacer el deseo de conocer, en cambio es una verdad práctica cuando se conoce para hacer algo o tomar una decisión<sup>35</sup>.

Otra forma de explicar el conocimiento práctico es diciendo que versa sobre los medios para alcanzar un fin. Los medios son objeto de deliberación y de elección, pero el fin no lo es, salvo que a su vez sea considerado como medio para un fin ulterior<sup>36</sup>. Pero en cuanto algo es considerado como fin, es la premisa mayor de un razonamiento práctico, que consiste en una deliberación sobre los medios en orden a elegir el medio que más me satisfaga para conseguir el fin. Está claro, por tanto, que el razonamiento práctico fruto de una interacción ordenada entre razón y voluntad, entre la parte aprehensiva y la parte apetitiva del hombre.

Un razonamiento práctico no es necesariamente un razonamiento moral. La razón práctica no hace otra cosa que ordenar medios, que son acciones, hacia fines. Porque tan práctico puede ser el razonar sobre el mejor modo de robar un banco, como el razonar para elegir cómo ayudar a una persona que está necesitada. El razonamiento moral es un tipo de razonamiento práctico: es el razonamiento prudencial. Pues la prudencia es la virtud por la que elegimos con facilidad los medios más adecuados en orden a nuestro fin último. Todo razonamiento moral trata de disponernos adecuadamente hacia el fin último.

El razonamiento práctico no es lo mismo que el silogismo práctico<sup>37</sup>. El silogismo práctico es, por decirlo de alguna manera, la célula básica de todo razonamiento práctico, que contiene en sí todos los elementos del razonamiento práctico. En un silogismo práctico la premisa mayor es un propósito de conseguir algo concreto. No basta el deseo de un bien genérico, ni siquiera de un bien humano básico como la vida, la experiencia estética, etc. Los principios más universales, los fines más genéricos, requieren, para ser efectivos, de una premisa particular en el pensamiento del agente que los particularice, porque, como dice Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, «de una proposición universal no puede deducirse directamente una conclusión singular, a no ser, interponiendo una proposición singular. Por eso, el concepto universal del entendimiento práctico no mueve, a no ser por una percepción sensitiva parti-

<sup>35</sup> S.T., *op. cit.*: I, q. 79, a. 11.

<sup>36</sup> Según Finnis, la razón es práctica, antes de nada, en su identificación de lo deseable, en la identificación de algo como digno de quererse o hacerse (lo que no significa por ello algo moralmente bueno). (FINNIS, J, *Fundamental of Ethics*, *op. cit.*, p. 35).

<sup>37</sup> La estructura del silogismo práctico la explica claramente ANSCOMBRE, G.E.M, en *Intention*, Cornell University Press, New York 1979, especialmente, en pp. 35-41

cular, como se dice en III *De Anima*»<sup>38</sup>. Esta premisa particular consiste en el enjuiciamiento de una determinada realidad como «bien para mí».

Pero el núcleo fundamental del razonamiento práctico es la deliberación o consejo acerca de los medios conducentes al fin. Este momento del razonamiento práctico se da siempre, con independencia de la universalidad del fin propuesto, y por tanto con independencia de la amplitud del razonamiento. La investigación del consejo se caracteriza por ser resolutive; esto es, comienza por lo que se pretende en el futuro para decidir lo que hay que hacer inmediatamente<sup>39</sup>.

El silogismo práctico concluye con una elección de algo concreto. Para poner fin a esta consideración intelectual de ventajas e inconvenientes de las distintas alternativas, interviene la voluntad mediante el acto de elección, que es el *iudicium electionis*. La elección es de una propuesta inteligible, y una vez adoptada tal decisión se convierte en un plan de acción. Mediante el *imperium* se pone en funcionamiento dicho plan de acción. Una vez realizada la acción viene la fruición o satisfacción por la acción realizada<sup>40</sup>.

A lo largo de todo el proceso del razonamiento práctico se está afirmando la volición del fin, porque siempre que uno elige determinados medios para un fin, quiere también el fin en el mismo acto, pero no al revés<sup>41</sup>. Al revés sería que,

<sup>38</sup> *S.T.*, *op. cit.*, I, q. 86, a. 1, ad. 2

<sup>39</sup> *Ibid.*, I-II: q. 14, a. 5, s.

<sup>40</sup> El esquema de este proceso del razonamiento práctico está muy bien representado por Finnis en su libro sobre Sto. Tomás (*Aquinas, op. cit.*, p. 71). Pero más claro todavía es el esquema del Prólogo a la *S.T.*, I-II, de la edición castellana de la BAC de 1989, hecho por Rafael Larrañeta, en el que se muestra cómo el razonamiento práctico es el resultado de una interacción constante entre razón y voluntad. En este esquema se distinguen, dentro del proceso del razonar práctico, qué actos proceden de la razón y cuáles proceden de la voluntad:

ACTOS REFERENTES AL FIN.

1.º (AE Acto del entendimiento) Simple aprehensión del fin (I-II, q. 9, a. 1).

2.º (AV Acto de la voluntad) Simple volición del fin (I-II q. 8 a. 2).

3.º (AE) Juicio que presenta el fin como asequible (Sent. 2 d. 38, q. 1, a. 3; I-II, q. 12, a. 1, ad 1).

4.º (AV) Intención del fin (I-II q. 12; q. 19 a. 7-8)

ACTOS REFERENTES A LOS MEDIOS

5.º (AE) Consejo (I-II q. 14).

6.º (AV) Consentimiento (I-II q. 15).

7.º (AE) Juicio discreto-práctico (I-II q. 13 a. 3; q. 14 a. 6).

8.º (AV) Elección (I-II q. 13).

9.º (AE) Imperio (I-II q. 17).

10.º (AV) Uso activo del querer (I-II q. 16).

CONSECUCCIÓN DEL FIN

11.º (AE) Uso pasivo de las facultades ejecutivas (I-II q. 16 a. 1)

12.º (AV) Fruición (I-II q. 11).

<sup>41</sup> *ST. op. cit.*, I-II: q. 8, a. 3, ad. 2.



siempre que se quiere el fin, se quieren los medios que conducen al fin; y esto no es así, precisamente, porque es esencial al razonar práctico la misma elección de los medios, y por lo tanto, su contingencia. A diferencia de lo que sucede en el razonamiento especulativo, que está presidido por la necesidad con que las conclusiones se derivan de las premisas, el razonamiento práctico se caracteriza por su contingencia. Esta idea nos muestra hasta qué punto las nociones clave del pensar práctico son el fin y la elección de los medios que conducen al fin.

Para que tenga lugar un juicio práctico, hace falta una premisa práctica. La estructura del silogismo práctico se reconstruye con una premisa mayor descriptiva de una tendencia, con una premisa intermedia descriptiva de un estado de cosas, y con una conclusión que es una decisión. Se podría ejemplificar del siguiente modo: una premisa práctica mayor «yo quiero mantenerme con vida» (que no es un juicio teórico, sino un acto tendencial enjuiciado, que también puede formularse así: «es bueno mantenerme en vida»); una premisa intermedia, «si no como ahora, me muero»; y la conclusión: «quiero comer ahora» o, lo que es igual, «es bueno (para mí) alimentarme». A su vez esta conclusión es premisa del subsiguiente silogismo práctico: premisa mayor «quiero comer ahora»; constatación de un hecho: «esto es un trozo de pan»; conclusión: «me como este trozo de pan». Evidentemente, esto no quiere decir que pensemos así, porque el silogismo práctico es más bien el pensamiento «envuelto en el obrar». La conclusión es una decisión, que, a su vez, constituye o al menos puede constituir la premisa mayor de un subsiguiente silogismo práctico<sup>42</sup>.

Cuando Steven Jensen explica el conocimiento práctico según Santo Tomás hace una distinción sumamente clarificadora entre los distintos niveles del conocimiento práctico. Para ello se basa en el siguiente pasaje de la *Suma Teológica*:

«Alguna ciencia es sólo especulativa, y alguna es sólo práctica; y alguna es en parte especulativa y en parte práctica. Para probarlo, hay que saber que alguna ciencia puede ser llamada especulativa de tres maneras: 1) primero,

---

<sup>42</sup> Que esto es así en Santo Tomás se puede comprobar en diversos lugares de la *Suma Teológica*, pero quizá donde se vea con más claridad es cuando escribe: «Como se observó (a. 1 ad 2), la elección sigue a una sentencia o juicio, que es como la conclusión de un silogismo operativo. Por eso, entra en la elección lo que se comporta como conclusión en un silogismo de lo realizable. Ahora bien, el fin se comporta como principio en las cosas realizables, no como conclusión, según indica el Filósofo en II *Physic*. Luego el fin en cuanto tal no entra en la elección» (S.T., *op. cit.*, I-II: q. 13, a. 3, s.).

por parte de lo conocido, en cuanto que no puede ser cambiado por el que lo conoce: es lo que sucede con la ciencia que el hombre tiene de lo natural o de lo divino; 2) segundo, por el modo de conocer (por ejemplo, cuando un arquitecto analiza una casa definiendo, dividiendo y considerando los principios universales que le son aplicables. Esto es factible considerándolo especulativamente, no porque sea factible, pues factible es aquello a cuya materia se le aplica la forma, y no la reducción de los componentes a principios formales universales; 3) tercero, por el fin, pues, tal como se dice en el III *De Anima*: ‘El entendimiento práctico se distingue del especulativo en el fin’. Pues el entendimiento práctico está ordenado al fin de la acción; mientras que el entendimiento especulativo tiene por fin el encuentro de la verdad. Por eso, cuando un arquitecto piensa cómo puede ser construida una casa, no para construirla, sino para saberlo, con respecto al fin estará ante una consideración especulativa aun cuando sea factible. Así, pues, la ciencia que analiza especulativamente lo conocido, es sólo especulativa. La que lo analiza según el modo o según el fin, en parte será especulativa y en parte práctica. Y cuando está ordenada al fin de la acción, será exclusivamente práctica»<sup>43</sup>.

En conformidad con esa clasificación de Santo Tomás, Jensen nos presenta un esquema similar a éste<sup>44</sup>:

Tipo de conocimiento	Objeto	Modo de conocer	Fin	Ejemplo
Puramente especulativo	No operable	Resolutivo	Conocimiento	Estudio del movimiento de los astros
Materialmente práctico	Operable	Resolutivo	Conocimiento	Estudio sobre el modo en que funciona un motor de vapor
Virtualmente práctico	Operable	Compositivo	Acción	Estudio de cómo construir un motor
Totalmente práctico	Operable	Compositivo	Acción	El conocimiento que da forma a la acción misma de construir un motor

<sup>43</sup> S.T., *op. cit.*, I, q. 14, a. 16.

<sup>44</sup> JENSEN, S., *Knowing the Natural Law*, *op. cit.*, pp. 8-12. Sobre esta clasificación Jensen estructura todo su libro.

Según esta clasificación de Jensen, el conocimiento práctico, en su más propio sentido, es sólo el «totalmente práctico». En este caso, el conocimiento es la forma de la acción. Como dice Jensen, «el conocimiento totalmente práctico no supone una mera adición de la fuerza de voluntad, antes bien, el mismo conocimiento se convierte en la forma de la voluntad»<sup>45</sup>.

El conocimiento es práctico por obra de la voluntad. Por tanto, no hay, como defienden Grisez y Finnis, un conocimiento prescriptivo independiente de la parte apetitiva del hombre. Utilizando términos kantianos podemos decir que ningún conocimiento, sin el concurso de la voluntad, se presenta por sí mismo como un «imperativo categórico». Volveremos sobre esto más adelante, en el capítulo sobre la «kantianización» de Grisez y Finnis.

La tarea propia del conocimiento práctico es ordenar las acciones. Este orden puede ser relativo o absoluto. Es relativo cuando ordena en vista a un fin próximo, ya sea moral o inmoral. Y es absoluto cuando ordena las acciones a un fin compatible con el fin último, es decir, cuando el fin elegido nos conduce al fin último, o al menos no nos aparta del mismo. En este caso estamos ante un orden también moral. En este segundo caso la razón es recta, porque ordena la acción hacia un fin compatible con el fin último. Y por este mismo motivo decimos que es una razón informada por la prudencia. Así pues, podemos concluir que las expresiones «recta razón», «razón prudencial» y «razón moral» son equivalentes.

Desde la perspectiva tomista, el hombre tiene por naturaleza una inclinación innata hacia la plenitud de su forma; una inclinación que está impresa en todos sus apetitos, de cuyo orden se nutre la voluntad como apetito racional, y que están modulados o perfeccionados por la virtud moral.

La inclinación innata hacia el bien es común a todos los hombres, es una inclinación específica. Pero cada persona añade a esa naturaleza específica o «primera naturaleza» las inclinaciones derivadas de sus propios hábitos, que constituyen como una segunda naturaleza, una naturaleza «individual».

Esta segunda naturaleza que genera la virtud crea una cierta connaturalidad con el bien en la persona virtuosa. Por eso, a la persona virtuosa le es más natural el bien que a la persona viciosa. Mejor dicho, el virtuoso formula con facilidad el precepto de su acción, en que se constituye la ley natural.

Lo que distingue a la ley natural de los otros tipos de leyes es el modo en que es promulgada: por medio de la naturaleza. Por medio de la naturaleza

---

<sup>45</sup> JENSEN, S., *Knowing the Natural Law*, op. cit., p. 204.

humana en primer lugar, de esa connaturalidad con el bien que se deriva de cada persona, y luego, del orden de toda la naturaleza creada que percibe la razón humana: un orden cuya promoción y respeto el hombre se siente interpelado<sup>46</sup>.

Conviene insistir en que no es la connaturalidad o la inclinación el único modo por el que conocemos la ley natural. Si fuera así, careceríamos de referencias objetivas para fundar la ley natural. Si decimos que la ley natural es la que es connatural al hombre virtuoso, y luego decimos que es virtuoso el que apetece conforme a la ley natural, incurrimos en una petición de principio. Sería como concluir que «yo nunca miento» porque «siempre digo la verdad». Esta circularidad se rompe recurriendo también al conocimiento (especulativo) del orden impreso en la naturaleza, no sólo humana, sino también del resto de la naturaleza creada, como del entorno adecuado para la existencia humana. Pongamos, por caso, que trasladamos a un hombre inconsciente a un barco y le dejamos ahí solo, a la deriva, en altamar. Supongamos que ese hombre no ha sido advertido de nada, y que es la primera vez en su vida que ve un barco. Supongamos que en ese velero está todo ordenado, con sus alimentos, ropa de abrigo, aparejos de pesca, material de aseo... El hombre normal comprende que todo lo que le rodea tiene un orden, un sentido, una razón, una utilidad, y que además satisface sus necesidades. Él mismo, razonando, comprenderá la adecuación entre ese material y sus necesidades. Podemos decir que todo lo que le rodea tiene unas normas de uso destinadas a la utilidad del hombre, normas que preexisten a sus deseos y a su elección. Pues con la naturaleza, la propia y la que nos rodea, sucede una cosa semejante: la naturaleza tiene una legalidad que preexiste a nuestros deseos y proyectos; pero es una legalidad previamente diseñada para satisfacer nuestras necesidades naturales. De este

---

<sup>46</sup> «Evidently, then, *natural law* means nothing other than law promulgated to man in a natural way. This conclusion also finds support in Aquinas's text. The very first objection to the thesis that promulgation is essential to law is that although natural law most fully possesses the nature of law, it seems to be in no need of promulgation. His reply is that, far from having had no promulgation, natural law is promulgated through God's very «insertion» of it into people's minds so that it come to be known naturally: *ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam* (S.T., *op. cit.*, I-II, q. 90, a 1). The expression *ex hoc ipso* suggests that natural law gets its very name from the manner in which its promulgation is accomplished. It is by this that it is distinguished from the other kinds of law. If we ask by whom this law is promulgated, the answer is the same as for what are called eternal law and divine law. It is promulgated by God. In that sense it is a divine law, just as the eternal law is. But in I-II.91, the expression divine law is reserved for law promulgated by God in a supernatural or divine way» (BROCK, S., *The Light That Binds*, *op. cit.*, Kindle e-book, pos. 1355).

modo el hombre comprende que el mejor modo de usarlas es conforme a su sentido y finalidad natural, y que ese es el modo razonable, natural, de usarlas. Ese dictamen de la razón humana que se ajusta a la naturaleza para su uso, es precisamente la ley natural.

Pero la objetividad de la ley no sólo se justifica por el conocimiento especulativo de la realidad, sino también porque la vivencia del propio deseo nos está indicando la necesidad de algo para nuestra realización. El mismo hecho de que un ser tenga inclinación hacia algo nos indica que ese ser no se basta a sí mismo, que necesita algo que todavía no tiene, nos indica que de algún modo está incompleto<sup>47</sup>. Los deseos naturales no son arbitrarios, dependen de una carencia real y de un objeto real capaz de satisfacer esa carencia. Hay una correspondencia, una congruencia natural, anterior a nuestro deseo y nuestra elección<sup>48</sup>.

### III. MARGINACIÓN DE LAS VIRTUDES EN EL CONOCIMIENTO DE LA LEY NATURAL. LA «KANTIANIZACIÓN» DE GRISEZ Y FINNIS

Grisez y Finnis presentan su teología y filosofía moral, respectivamente, como un «desarrollo» de la obra de Santo Tomás. Como ya hemos visto, ambos tratan de construir una doctrina moral «tomista» con criterios normativos (modos de responsabilidad / exigencias de racionalidad práctica), marginando la virtud moral. Esta pretensión, típica del pensamiento moderno, es una especie de «kantianización» de Santo Tomás. Sin embargo, no encontramos en Santo Tomás ningún método para conocer preceptos específicos a partir de unos principios universales de acción. En cambio, como ya hemos visto,

<sup>47</sup> «Trying-to-get presumably involves something one has not got. Appetition thus suggests a want or lack, a negation, in the subject of appetite, of the one trying to get», MCINERNEY, R., «Naturalism and Thomistic Ethics», *The Thomist*, vol. 40, 1976, p. 239.

<sup>48</sup> «The desire, however, is not arbitrary. It depends upon some real attributes in the thing desired. The thing must have what it takes to complete the individual in some manner or other. We do not simply desire things whimsically, and then call them good. Rather, we have some potential that needs completion, and only objects having the attributes necessary for completion can be desired and called good» (JENSEN, S., *Knowing the Natural Law*, op. cit., p. 68); ID., «To put matters differently, the desire itself has a character. It is not simply like an arrow-pointer facing first west, then north, then east, and finally south; the pointer is indifferent in itself which direction it laces. Not so for desire or inclination. The desire arises from what is lacking in the agent. The agent has a certain character that moves out toward what fulfills it. Its character, then, and the character of its desire, depends upon the object of desire».

sí encontramos una doctrina de la virtud como la fuente por excelencia del conocimiento moral.

El iusnaturalismo moderno se ha presentado como un método para el conocimiento de las normas morales, dejando en un segundo plano la necesidad de la virtud en este proceso de conocimiento. Este planteamiento es incompatible con el de Aristóteles y Santo Tomás. Sin embargo, Grisez y Finnis pretenden hacerlo compatible, y tratan de «completar» el pensamiento tomista haciendo algo que, según ellos, Santo Tomás dejó incompleto: la determinación de un método de conocimiento de preceptos morales a partir de los primeros principios de la ley natural. Semejante pretensión no responde a la concepción de la ley natural de Santo Tomás. Grisez y Finnis están aplicando sobre el Aquinate unos presupuestos kantianos, que distorsionan completamente la filosofía tomista<sup>49</sup>.

La raíz de esta distorsión del pensamiento tomista reside en la marginación de la función de la virtud (y por consiguiente del apetito) en el conocimiento moral. Estos autores presentan su método (lo que Finnis denomina «requisitos básicos de la razonabilidad práctica», y a los que Grisez llama «modos de responsabilidad»), como un método cognoscitivo de los preceptos morales específicos, sin necesidad del concurso de la virtud moral.

Pero es que Santo Tomás no desarrolló lo que Grisez & Finnis echan en falta y se proponen «completar», porque en realidad el Aquinate no necesitaba hacerlo, pues, como explica Alfredo Cruz, con su doctrina de la ley natural no estaba ofreciendo un procedimiento o una fórmula para razonar prácticamente. En ningún texto de Santo Tomás sobre la ley natural nos encontramos una pretensión de fundar en ella el conocimiento de los principios más específicos del obrar. Ciertamente explica que los principios más universales de la ley na-

---

<sup>49</sup> En su *Fundamentals of Ethics*, Finnis explica que la estructura del razonamiento moral deber partir de las diversas manifestaciones de lo que atrae al hombre («bienes humanos básicos»), para luego reflexionar sobre las condiciones bajo las cuales el hombre puede dirigirse razonablemente hacia dichos bienes. Según Finnis, las virtudes morales son las actitudes, hábitos, disposiciones, buena voluntad. .. para realizar actos que pueden considerarse como respuestas razonables a las oportunidades que nos muestra la razón para participar en bienes humanos básicos. Más adelante vuelve a insistir en que primero conocemos los bienes humanos básicos, y luego (en un segundo momento entran en juego las virtudes). Según Finnis, los bienes humanos básicos no se eligen para configurar la vida de acuerdo con ellos, como dirían algunos escépticos contemporáneos, sino que son *aquello que nos permite elegir*. Los «*basic commitments*» son la forma en la que respondemos a esos bienes humanos básicos (cfr. FINNIS, J., *Fundamental of Ethics*, op. cit., pp. 56, 91).

tural son fines de los preceptos más específicos, pero no que los descubramos como fruto de un proceso lógico, puramente cognoscitivo. También es verdad que el Aquinate trata de la derivación de la ley humana de la ley natural por vía de conclusión y por vía de determinación, pero con esto tampoco pretende reducir el conocimiento de las normas específicas a un proceso lógico deductivo.

La clave de la filosofía moral de Santo Tomás reside en la centralidad de la virtud, no de la ley natural. Si la ley natural fuera la sistematización del conocimiento moral, ¿por qué Santo Tomás le presta tan poca atención, y en cambio, reflexiona tan extensamente sobre las virtudes?

Para Santo Tomás, los principios más universales del obrar son conocidos gracias a las inclinaciones naturales básicas comunes que tenemos todos los hombres, y los principios más específicos son conocidos, no por un método deductivo, sino también gracias a inclinaciones más específicas impresas por la virtud moral en el carácter de cada uno. El hecho de que a veces Santo Tomás llame «derivados» a los preceptos naturales más específicos no significa que tales preceptos hayan sido obtenidos por la razón mediante un discurso deductivo a partir de los principios evidentes, pues tales preceptos son también evidentes precisamente gracias a la virtud.

Como ha demostrado Alfredo Cruz<sup>50</sup>, la condición de «derivado» es un estatuto atribuido, de manera posterior y reflexiva, al precepto constituido inmediata y connaturalmente, gracias a la virtud. La atribución del calificativo de «derivado», en lugar de llamarlo «próximo» o «específico», subraya el carácter unitario de la ley natural, aunque se materialice en muchos preceptos, porque todos éstos pueden ser considerados derivaciones diversas de un solo y mismo principio, al que se reducen todos ellos.

Que los preceptos más específicos de la ley natural se conozcan habitualmente con la inmediatez y naturalidad que proporciona la virtud moral, y no por vía de un raciocinio deductivo, queda patente en Santo Tomás cuando explica que la ley natural puede quedar «abolida», «derogada», «borrada» u «oscurecida» en el corazón del hombre a causa de las costumbres y hábitos, por los cuales el hombre vicioso pierde la «connaturalidad» con el bien<sup>51</sup>.

Sin embargo, esta explicación de Santo Tomás puede inducirnos a otro error: el pensar que la ley natural esta impresa en su plenitud como una luz originaria, que al principio sería pura y perfecta en cada hombre, y que sólo

<sup>50</sup> CRUZ PRADOS, A., *Deseo y verificación*, op. cit., p. 446

<sup>51</sup> S.T., op. cit., I-II, q. 94, a. 4, c., y a. 6, c.

la vida inmoral de cada uno iría borrando progresivamente. No, según Santo Tomás los principios y preceptos de la ley natural no son conocimientos innatos que después pueden olvidarse –en particular o en universal– a causa de los hábitos. La naturalidad y espontaneidad para formular principios más específicos no es algo que se tenga de forma innata, sino que requiere la presencia de la virtud moral que forja el carácter orientando los apetitos hacia bienes humanos más concretos. La carencia de virtud hace que no sea evidente, y quizá, para algunos, nunca lo sea, lo que sería «natural» o verdaderamente humano que lo fuera, y esto puede haber sucedido siempre en una persona sin formación y sin virtud.

Si volvemos otra vez al «método de la ley natural» de Grisez y Finnis, con su pretensión de «completar» la doctrina de la ley natural de Santo Tomás, y reparamos en la formulación de los principios intermedios o metodológicos, que regulan el tránsito desde los primeros principios (no morales) hasta los preceptos particulares y específicos (morales), nos damos cuenta de que hay una contradicción de fondo: por un lado, enuncian esos principios como máximas de acción (con un cierto sesgo kantiano), pero por otro, son rasgos propios de una persona prudente. En el fondo, lo que están poniendo de relieve con su «método de la ley natural» es que para alcanzar preceptos morales concretos hacen falta las virtudes, hacen falta disposiciones correctas respecto de los diversos aspectos y dimensiones del bien humano.

En cualquier caso, la virtud no se puede reducir a máximas ni a reglas metodológicas. Para conocer los preceptos morales concretos se precisa, no de la teoría sobre la virtud, sino de la misma virtud, que hace connatural el precepto que ella misma formula, y en este sentido es ley natural, porque la virtud opera como una segunda naturaleza.

La descripción teórica de las virtudes, ciertamente, es una ayuda para la adquisición de las mismas; pero no son las virtudes. No se puede confundir al moralista con el hombre bueno. El hombre bueno, el hombre prudente tendrá mucha más facilidad para identificar el bien en el caso concreto, gracias a la rectitud de su apetito, que el experto moralista que no tenga adquirida la virtud moral.

Pero no es esta reducción de la doctrina de la ley natural a una lógica de máximas o normas la que más asemeja a Grisez y Finnis con Kant, sino la pretensión referida al principio de este trabajo de querer fundar toda su doctrina moral en la razón: es muy significativo que Grisez y Finnis insistan en que los bienes humanos básicos interpelan directamente al entendimiento, y que los principios de la ley natural sean conocidos sin el concurso del apetito. Son, por



decirlo así, imperativos categóricos, no condicionales, bienes que han de ser perseguidos porque se presentan a la razón como buenos.

Pero esto dista mucho del pensamiento tomista, para el cual no existen imperativos categóricos. Desde la perspectiva tomista sólo se puede justificar un imperativo como medio para un fin, es decir, sólo existen imperativos hipotéticos. Mejor dicho, por definición, todo imperativo es hipotético. Como afirma Santo Tomás, el deber de realizar lo mandado por el precepto obligatorio, proviene de su necesidad para alcanzar un fin. Por esto, «todo precepto importa orden a un fin, puesto que lo que se manda es algo necesario o conveniente para ese fin»<sup>52</sup>; la ley, el precepto sólo puede ser algo fundado y derivado con respecto al bien.

Desde la perspectiva tomista, el centro de gravedad de la ética es la perfección humana, no la ley. Y el hombre se perfecciona por la virtud. La ley es una ayuda externa, como un encofrado que sirve de ayuda para que la buena conducta arraigue en la personalidad. Primero, quizá, se obedezca la ley por miedo a la sanción, o sencillamente por respeto a la autoridad, pero lo ideal es que el destinatario de la ley asuma (comprenda y desee) con la práctica reiterada el bien que la ley impone, de tal manera que lo que comenzó por un principio externo al sujeto (la ley) se transforme en un principio interno (la virtud). Por eso, desde la perspectiva tomista, no somos virtuosos para cumplir con la ley, sino que cumplimos con la ley para ser virtuosos.

En definitiva, no obramos bien por respeto a la ley, ni por respeto al deber, sino por amor. Cuando la ética se centra en la razón y se desvincula del apetito, la felicidad deja de ser fundamento de la moral, y se convierte en elemento que en cierta manera vicia la supuesta «pureza» del obrar sólo por deber. Por esto Kant puede decir que la filosofía moral no es la teoría acerca «de cómo hacernos felices, sino de cómo debemos llegar a ser dignos de la felicidad». Sin embargo, en contraste con Kant, para Santo Tomás y Aristóteles hay más perfección en el obrar gozoso, que en el obrar a contrapelo.

Grisez y Finnis, con la noble intención de actualizar el pensamiento de Santo Tomás, considerándose fieles a sus presupuestos, lo traicionan en su propio fundamento: esto es, prescindiendo de la primacía del apetito de plenitud, para, igual que Kant, fundar la ética en la razón.

---

<sup>52</sup> S.T., *op. cit.*, I-II, q. 99, a. 1, c.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBA, G., *Lex et Virtus*, LAS, Roma, 1983.
- ANSCOMBE, G.E.M., «Modern Moral Philosophy», *Ethics, Religion and Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1981, pp. 26-42.
- *Intention*, Cornell University Press, New York 1979.
- BROCK, S., *The Light That Binds*, Pickwick Publications, Eugene (Oregon), 2020.
- CRUZ PRADOS, A., *Deseo y verificación*, Eunsa, Pamplona, 2015.
- DE AQUINO, T., *Compendio de teología*, Rialp, Madrid, 1980.
- *Cuestiones disputadas sobre el mal (De Malo)*, Eunsa, Pamplona, 1997.
- *Cuestiones disputadas sobre la verdad (De Veritate)*, Eunsa, Pamplona, 2016.
- *Suma Contra Gentiles*, BAC, Madrid, 1953.
- *Suma Teológica*, BAC, Madrid 2006.
- FINNIS, J., *Aquinas*, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- *Fundamentals of Ethics*, Georgetown University Press, Oxford, 1983.
- *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980.
- FINNIS, J. et al., «The Basic Principles of Natural Law: A Reply to Ralph McInerny», *American Journal of Jurisprudence*, vol., 26, 1981.
- GONZÁLEZ, A.M., *Moral, razón y naturaleza*, Eunsa, Pamplona, 2006 (1.<sup>a</sup> ed. 1998).
- GRISEZ, G., «The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the *Summa Theologiae*, 1-2, Question 94, Article 2», *Natural Law Forum*, vol. 10, 1965: pp. 168-201 (trad. Poole, D., *Persona y Derecho*, vol. 52, 2005, pp. 275-337).
- GRISEZ, G., et al., «Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends», *American Journal of Jurisprudence*, vol. 32, 1987.
- JENSEN, S., *Knowing the Natural Law*, Catholic University of America Press, Washington, 2015.
- MACINTYRE, A., *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1984.
- MCINERNY, R., «Naturalism and Thomistic Ethics», *The Thomist*, vol. 40, 1976.
- RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica*, Eunsa, Pamplona, 2006.